

Capítulo 2

Meditaciones político-existenciales I

Bernardo Sorj

SciELO Books / SciELO Livros / SciELO Libros

SORJ, B. Meditaciones político-existenciales I. In: BONDER, N., and SORJ, B. *Judaísmo para el siglo XXI: el rabino y el sociólogo* [online]. rev. and enl. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2008. pp. 18-23. ISBN: 978-85-9966-230-4. Available from SciELO Books <<http://books.scielo.org>>.



All the contents of this chapter, except where otherwise noted, is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 3.0 Unported.

Todo o conteúdo deste capítulo, exceto quando houver ressalva, é publicado sob a licença Creative Commons Atribuição - Uso Não Comercial - Partilha nos Mesmos Termos 3.0 Não adaptada.

Todo el contenido de este capítulo, excepto donde se indique lo contrario, está bajo licencia de la licencia Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-CompartirIgual 3.0 Unported.

Capítulo 2 - Meditaciones político-existenciales I

Bernardo Sorj

Judaísmo y religión

¿Cómo es posible ser agnóstico o ateo y judío al mismo tiempo? Esta pregunta, que escucho repetidamente, supone que el judaísmo se reduce a una religión. Explico entonces que el judaísmo contemporáneo es pluralista, puesto que no sólo incluye la tradición religiosa en sus diversas corrientes sino que, desde el inicio de los tiempos modernos, se diversificó, dando lugar a versiones seculares o, inclusive, ateas que lo transformaron el judaísmo en lo que ciertos autores designaron como una tradición cultural nacional y, otros, como una civilización. Así, el fundamento del judaísmo, tal como es vivido por cada individuo pasó a depender de una decisión y un sentido personal, construyendo un sentimiento de identidad -a veces difuso y difícil de traducir en palabras- constituido por elementos variados de la propia memoria familiar, la historia colectiva, la cultura y sus ritos e, inclusive, de formas específicas de "sentir" el mundo con mecanismos psíquicos y neurosis específicas.

Esta respuesta, sociológicamente correcta, me permitía soslayar un problema de fondo que sólo hoy, en el ocaso de las ideologías que sustentaron mi judaísmo secular, comienza a parecerme obvio: el ateísmo es también parte dialógica de una tradición. Para mi generación, el ateísmo representaba el universalismo frente al particularismo y el provincialismo de la visión religiosa judaica. El ateísmo -tanto en el judío como, en sus ámbitos, en el cristiano o en el musulmán- significó, por lo menos para mi generación, una búsqueda de horizontes más vastos de solidaridad e identidad con el conjunto de la humanidad pero, también, advertí que era parte de un diálogo con y en el interior de mi tradición.

El ateísmo sólo puede surgir en culturas en las cuales exista una visión teísta del mundo. El mismo no tiene sentido en tradiciones religiosas no teístas (como algunas de las tradiciones orientales), puesto que procura confrontar con un cierto tipo de construcción del mundo en la que una figura divina ocupa el lugar central. El ateísmo, por lo tanto, surge, se enfrenta, discute y se coloca como alternativa a un sistema determinado de creencias y valores referidos a un dios y una religión determinada y, aunque busque romper con ellos, se construye gracias a la preexistencia de una tradición religiosa y a los problemas, pero también a los objetivos, que ella presenta.

Al ser el ateísmo el denominador común entre individuos que comparten discursos, valores y creencias comunes, post-tradición, nos permitía dejar en la penumbra sus diversos orígenes: el hecho de que el dios y las tradiciones religiosas con los cuales se estaba peleando y de los que procuraba distanciarse no eran siempre los mismos.

No se trata de cometer la injusticia de desvalorizar-con el *insight* de la retrospectión y bajo nuevas influencias- lo que en una época representó el sentimiento dominante, es decir, el compartir los valores que generaron una comunidad que pretendía trascender los particularismos de las creencias religiosas asociadas a instituciones que excluían y deshumanizaban a los que no participaban de la misma fe.

Pero hoy los tiempos son otros. La historia mostró que el ateísmo puede ser tan inquisitorial e intolerante como la religión y que, por lo tanto, lo que está en juego no son las creencias de cada uno sobre las dimensiones transcendentales de la vida, sino la capacidad de aceptar las diferencias respetando la diversidad dentro de instituciones democráticas que garanticen un espacio común de convivencia y comunicación.

Reconstruir el judaísmo secular hoy, implica retomar sobre los pasos oscurecidos y reprimidos por el viejo ateísmo, entender con qué dios estábamos discutiendo, con qué expectativas (frustradas) de redención estábamos tratando, qué pasado deseábamos enterrar y qué riquezas de nuestra tradición, en nuestra precipitación, dejamos de lado. Un retomo que permita retomar viejas huellas sin por ello cerramos a las nuevas corrientes que circulan en el mundo.

Ateísmo y trascendencia

La crisis del ateísmo desencarnado, es decir, del ateísmo que enfatizaba unilateralmente su dimensión universal, es la crisis de las creencias en cuyo interior aquel surgió y se desarrolló en la modernidad. Tales creencias, ya sea en sus versiones liberales o socialistas, reposaban en la confianza en la humanidad y en su capacidad de dominar la naturaleza y organizar la sociedad, en el sentido progresista de la historia así como en la capacidad de la ciencia para dar cada vez más respuestas a todos los problemas y dudas planteados por la curiosidad humana.

Con la caída de ese conjunto de creencias descubrimos que el ateísmo -al menos tal cual fue vivido y construido por las generaciones pasadas- tenía aspectos comunes con la religión, en la medida en que también estaba constituido por un sistema de creencias que posibilitaban un sentimiento de trascendencia y de omnipotencia. Hoy podemos seguir siendo ateos, pero se trata de una creencia personal, ya no asociada a una ideología que ofrece orientaciones acerca del mundo ético ni al sentimiento de estar ligados a otra forma de controlar nuestro destino individual y colectivo.

¿Cómo rescatar el sentimiento de trascendencia perdido? ¿Cómo reproducir la sensación de poder que nos daba la creencia de ser parte de la Historia? El viejo ateísmo había ocupado el lugar de Dios, pero hoy, en lugar de pensar que si Dios está muerto todo está permitido, domina el sentimiento de que si Dios está muerto, todo puede ser pensado pero nada es (colectivamente)

posible.

El sentimiento de trascendencia producido por el judaísmo secular estaba asociado a una inmersión en las grandes causas sociales y no confrontaba directamente la temática del lugar del individuo en el universo, el sentido de la vida, de cómo enfrentar el sufrimiento personal o de cómo ritualizar los grandes momentos de pasaje (nacimiento, casamiento, muerte, por mencionar los principales).

Para la sociedad actual, que encierra cada vez más el individuo en su subjetividad e incertidumbre sobre el futuro, la religión posee un lenguaje y metáforas que permiten llenar vacíos y comunicar sentimientos para los cuales el discurso de la ciencia está mal preparado/equipado, a pesar de los beneficios que el psicoanálisis y/o el Prozac -productos del mundo secular- pueden ofrecer.

Judaísmo democrático

El judaísmo del siglo XX fue un judaísmo reformulado por el socialismo y el nacionalismo -especialmente en Europa- y por el liberalismo -en particular en Alemania y luego en los Estados Unidos-. Todas esas ideologías permitieron renovar y re-constituir las comunidades en sus orientaciones del ante del mundo exterior y del propio judaísmo. Esas soluciones hoy se muestran insuficientes y, en el vacío del judaísmo secular, avanzan el nacionalismo xenófobo y el fundamentalismo religioso.

El judaísmo secular recicló inicialmente el mensaje mesiánico, pero el aburguesamiento de las comunidades judías en la segunda mitad del siglo XX -inclusive en Israel- retrajo la fuerza de la esperanza utópica y la metamorfoseó en un misticismo sin sentido social. La capacidad del judaísmo secular de reconstruir el espíritu de utopía depende tanto del contexto interno de las comunidades como de movimientos sociales renovadores en el resto de la sociedad que, por ahora, todavía están aletargados.

El desafío actual para el judaísmo secular consiste en reconstruir el diálogo con el amplio repertorio cultural del judaísmo, mucho del cual está inserido en la tradición rabínica, y, en particular con las tradiciones religiosas que acepta los valores de la modernidad. En este proceso se trata de construir identidades colectivas donde el judaísmo sea un puente con el mundo y no una forma de excluir; para que la tradición sea una fuente de sabiduría y no de dogmas, para que el sionismo se mantenga fiel a sus orígenes y continúe siendo una ideología política y no una teología. En ese sentido, el judaísmo secular tiene todo para compartir con las tradiciones religiosas, como la reformista y la conservadora, salvo Dios.

El judaísmo secular tal vez se diferencie también de las tradiciones religiosas en su

reconocimiento explícito de que no tiene el monopolio de las respuestas ni tampoco posee todas las respuestas para muchos de los dilemas, problemas y desafíos de este nuevo milenio.

Al mismo tiempo debemos indicar que desde el siglo XIX, las tendencias religiosas hicieron un *tour de force* para traducir la tradición a los valores de la modernidad, y mostrar cómo el judaísmo puede ser moderno y la modernidad vivenciada en forma judía. Ese esfuerzo tuvo sentido en el contexto de las luchas culturales en el seno de la colectividad judía, aunque muchas veces extendieron demasiado la traducción del judaísmo a un lenguaje universalista que terminó por eliminar cualquier trazo identitario. ¿Quién sabe si hoy no les ayudaría más reconocer que el judaísmo no posee respuestas para todos los problemas y que, por el contrario, al ser una tradición ortodoxa que se desarrolló en otras épocas, contiene muchos elementos que no se conjugan con una perspectiva democrática y radicalmente humanista.

El renacimiento del judaísmo secular exigirá un esfuerzo enorme para superar el impacto emocional y cultural del Holocausto. Este, en buena medida, y no podría haber sido diferentes, empobreció enormemente el judaísmo, en un mundo de victimización en que los principales interlocutores son los verdugos y no aquellos cuya vida les fue arrebatada. La mejor forma de honrar a los muertos, por los menos para aquellos que no desean construir un judaísmo fundado en el miedo y la persecución, no consiste tanto en sumergirse en la sobrevaloración del Holocausto en la formación de la identidad judía, sino en rescatar y actualizar el mundo que fue destruido, con su enorme riqueza de corrientes y expresiones intelectuales y artísticas.

Aunque actualmente está a la defensiva, el judaísmo secular tiene para movilizar, además de un enorme capital histórico y cultural, una tradición de participación en los grandes desafíos políticos de la humanidad, como el activismo y la participación en las luchas por la justicia social y por un mundo más solidario.

El diálogo entre el judaísmo religioso humanista y el secular se impone para ambos. Para el primero, en el sentido de expandir sus horizontes y no reducir su mirada al ombligo de la vida comunitaria o a un misticismo individualista y narcisista; para el segundo, en la dirección de restaurar el tejido que lo liga a las fuentes de la tradición judía. Ese diálogo ya existió, de forma explícita o implícita, pero fue destruido por el Holocausto y reprimido por el comunismo. Quien lea hoy los grandes tomos del judaísmo secular -como, por ejemplo, Jaim Zhitlowsky, o Ajad Aam- quedará impresionado por el conocimiento que poseían de la tradición religiosa, así como hoy nos quedamos impresionados ante los jóvenes cuyo "retomo" a una religiosidad ortodoxa se construye en la ignorancia de toda la tradición de solidaridad y lucha por un mundo mejor que caracterizó al judaísmo moderno.

El fantasma de la asimilación, o por un judaísmo sin miedos

El conocimiento y la práctica religiosa del judaísmo de Theodor Herzl, fundador del sionismo político, eran casi inexistentes. Con todo, sin él, probablemente no existiría el Estado de Israel. En la misma situación se encontraban Albert Einstein, Sigmund Freud y prácticamente todos los judíos del siglo XX de los cuales hoy tanto nos enorgullecemos. Desde el punto de vista del judaísmo ortodoxo, la casi totalidad de los líderes sionistas (así como el autor de este texto y la mayoría de sus lectores) serían definidos como judíos asimilados.

El judaísmo sobrevivió, desde los tiempos bíblicos hasta hoy, debido a su capacidad de asimilar las más diversas culturas. Como lo demuestra Martin Buber en su libro *Moisés*, el judío es un pueblo nómada, es decir, un pueblo que viaja entre las culturas y que no tiene miedo de interactuar y que descubrió, hace miles de años, lo que hoy, gracias a los procesos de globalización, es reconocido como la condición de convivencia de la humanidad: que todas las identidades son híbridas, que ninguna cultura es pura, y que las raíces entrelazadas de todos los pueblos se nutren de la misma herencia común.

¿Entonces, por qué hablar de asimilación? ¿Quién puede definir quién es un judío asimilado? El judaísmo es, en verdad, diverso y pluralista. Se puede ser judío religioso o ateo; si religioso, conservador, reformista u ortodoxo; si ortodoxo, jasídico o no jasídico; si jasídico, escoger entre las diversas sectas -que poco se hablan entre sí- y, todavía, ser sionista o no sionista; si sionista, religioso o no religioso, de derecha o de izquierda, y así sucesivamente.

¿Entonces, por qué insistir en la noción de asimilación si el judaísmo puede ser múltiple? El único momento de la historia judía en el que el concepto de asimilación puede ser aplicado, en el sentido estricto de una actitud consciente de negar y abandonar el judaísmo, ocurrió particularmente en Alemania, en el siglo XIX y en las primeras décadas del siglo XX, cuando la conversión al cristianismo era una estrategia de ascensión social en un contexto en el que las posiciones en la esfera pública estaban vedadas -legalmente o de hecho- a los judíos. Pero hoy tal situación no existe prácticamente en ningún lugar del mundo y, por lo tanto, este problema no se plantea.

Los judíos del siglo XX usaron y abusaron del concepto de asimilación, básicamente como una estrategia para descalificar y demonizar otras tendencias con las que no acordaban. De este modo, para dar algunos ejemplos, los judíos no religiosos eran definidos como asimilados por los religiosos, los conservadores y reformistas lo eran por los ortodoxos, y los no sionistas seculares por los sionistas. Hoy la perspectiva histórica nos enseña que todos estaban errados, en el sentido de que ninguna forma de judaísmo agota todas sus posibilidades, y que cada innovación -como, por ejemplo, el sionismo en su época- representa una contribución que fortalece al judaísmo.

En los tiempos actuales, el fantasma de la asimilación todavía es utilizado por los liderazgos

comunitarios con el fin de asustarse a sí mismos y a los miembros de la colectividad, funcionando así como mecanismo de movilización de miedos. Es una estrategia, pero una estrategia pobre, pues está alejada de la experiencia de las nuevas generaciones de integración activa en los aires del mundo y de todo aquello que la historia judía enseña de asimilación de padrones culturales locales. La supervivencia del judaísmo en América Latina depende de su capacidad de ser cada vez más "asimilado", integrando la escuela de samba en Purim, recordando las influencias judías en el tango, mostrando las interrelaciones entre la historia de los diversos países y la de los judíos, haciendo *tzedaka* (hacer justicia y caridad) con las poblaciones pobres, asumiendo los casamientos mixtos y reconociendo en ellos un camino de enriquecimiento de la comunidad y del judaísmo.

Para entender la realidad social, precisamos de conceptos que nos permitan ubicar dónde estamos y hacia dónde vamos y que nos permitan captar el mundo. La "asimilación" da la sensación de ser uno de esos conceptos. Pero es un falso concepto y un mal camino. Nos da la ilusión de que nos distanciamos de un mundo ideal al cual debemos retomar, privándonos del principal instrumento capaz de asegurar la reproducción de una comunidad: su renovación a través de la participación y absorción creativa de la cultura local. La cuestión, por lo tanto, no es cuán asimilados son los judíos de América Latina, ya que nadie está en posición de ser juez de su prójimo, sino cuál es la riqueza del judaísmo latinoamericano, cuánto contribuyó con las sociedades dentro de las que se encuentra -y, recíprocamente, estas con el judaísmo-, y qué consiguió producir e innovar para transformarse en una referencia creativa para cada uno de nosotros.